АБАГАРЪТ НА ФИЛИП СТАНИСЛАВОВ: ОТ АРТЕФАКТА КЪМ ЕЗИКОВИЯ РЕСУРС

Mariana Tsibranska-Kostova

Bułgarska Akademia Nauk

Посвещава се на 365-та годишнина
от отпечатването на Абагара

FILIP STANISLAVOV'S *ABAGAR*: FROM THE ARTEFACT TO LANGUAGE RESOURCES. Filip Stanislavov's *Abagar* was and remains the object of various research studies in the fields of history, philology, book printing, Catholic propaganda, etc. The last 5 years have contributed to the overall studying record of this *first printed book with elements of modern Bulgarian*. How to promote a new rendition of the text, how to celebrate the anniversary of *Abagar*'s publication, how to present the existing phototypic editions, translations, digitalised version, as well as the long lasting scholarly tradition on *Abagar*? The article aims to offer a preliminary answer to the more general question on how the old written sources could and should become language resources.

Keywords: *Abagar*, Filip Stanislavov, literature of Bulgarian Catholics, historical lexicology and lexicography.

Абагарът на Филип Станиславов като културен факт

Две ключови метафори – *поглед отвъд границите* и *преодоляване на границите* – са особено подходящи за всяко културно явление, различно от потока на общоприетото, конвенционалното и традиционното. Развитието на модерните лингвокултурологични направления и информационните технологии в хуманитаристиката направиха актуално проучването на най-разнообразни прояви на етноконфесионалната специфика и маргиналността. В обсега на новата научна парадигма вече повече от четвърт век присъства литературата / книжнината на българите католици, възникнала като резултат от Контрареформацията, Тридентския събор (1545–1563) и последвалия целенасочен стремеж на римокатолическата църква да разшири своето влияние по света и в частност на Балканите [Документи 1993; Димитрова 2008: 744–752; Абаджиева 2014, 2015; Walczak-Mikołajczakowa 2004]. Така религиозният гео-политически фактор става основната причина в българските земи

под османска власт да възникне книжнина, различна от традиционната православна, която влиза в сложни взаимоотношения със самата българската писмена култура от същата епоха. Книжнината на българите католици е нехомогенна по характер и обхваща както оригинални, така и преводни произведения от различен жанр, създавани в продължение на няколко века от началото на XVII до XIX в. и на различни езици. Поради това само определена част от нея може да се използва за българската езикова история. Именно в този пласт попада паметникът емблема *Абагар* на никополския католически епископ Филип Станиславов (нататък АФС), отпечатан в Рим през 1651 г. Той ознаменува книжовни процеси, характерни повече за началния етап на прозелитизъм и приобщаване на българите павликяни към католицизма, преодолявайки границите в различни типове опозиции: между една етноконфесионална общност и българския народ; между православие и католицизъм, ерес и християнство; между белезите на общобългарското и проявите на другост и различие в езика. В същото време АФС се вписва в така наречения *златен век* на католическата дейност в българските земи от XVII в. [Георгиев 2010: 42].

Научните изследвания върху АФС следват многообразието от теми, което самото произведение провокира. Те са в непрекъснат процес на обновяване и развитие. Обособяват се следните примерни направления: **1**. Археографски данни и съвременни форми на възпроизвеждане; **2.** АФС и старата печатна книжнина, доколкото отпечатването му с вариант на кирилицата го нарежда сред славянските кирилски палеотипи от XVI–XVII в. и му спечелва най-популярното до момента определение *първата печатна българска книга с езикови елементи на жива, говорима българска реч*. Формулирано от М. Петровски още през втората половина на XIX в. [Петровскый 1877], то е коригирано в съвременен вариант: *Абагар е всъщност и първото печатно издание с новобългарски езикови елементи, и първият печатен български амулет*. [Минчева – Георгиев 2011: 28]; **3.** АФС между каноничното и апокрифното [Апокрифно християнство 1999: 26–27]; **4**. Скритите символични и езотерични послания на АФС; **5.** АФС като история на католическото влияние; **6.** Езикът на АФС.

Без да си поставям за цел да ги представя изчерпателно, ще приведа отделни факти и изводи от най-актуалните постижения в проучването на произведението.

Според последните археографски данни днес са известни 18 екземпляра от АФС с местонахождение в 9 европейски страни, от които само два – в Болонската и в Университетската библиотека на гр. Упсала, Швеция – са съхранени във формата на свитък [Ambrosiani 2015; Минчева 2015: 80]. Известно е, че физическото тяло на АФС представлява текстов набор в четири колони върху всеки един от петте листа с размери 44,5 x 33,5 см., колкото е обемът му. В последователност текстът от всяка

колона може да се изреже на ленти и навие на руло, за да изпълни основното си апотропейно предназначение – да се носи като амулет *наместо силни мощи*. Подобна практика са имали българите павликяни от свищовско и никополско. Самата оригинална форма вече предполага интерес към възпроизвеждането на артефакта и днес трудът на Станиславов се радва на 4 фототипни издания [Абагар 1979, 2001, 2006, 2011a], като юбилейното по повод 360-та годишнина е рулон. През 2011 г.. АФС е дигитализиран в интернет [Абагар 2011b]. Още в христоматията на М. Ангелов и М. Генов от 1922 г.. се поместват паралелни частични издания и преводи [Ангелов – Генов 1922], а пълен новобългарски превод предлага К. Кабакчиев [Абагар 2006].

Що се отнася до скритите символични послания в текста, в последните няколко години бяха направени интересни открития и лансирани провокиращи хипотези. Така Б. Минчева предложи една логична система за дешифриране на числата и криптограмите в *Абагара*. Според нея инициалите с най-голям размер образуват акростих, който съдържа типичния за българското езиково съзнание концепт *късмет* [Минчева 2012; Минчева 2015: 182–187]. Само от 2011 г. досега нови моменти и културноисторически приноси се съдържат не само в споменатите изследвания на Б. Минчева, но и в тези на Л. Илиева, с което напълно основателно вече може да се говори за *семиотика* на *Абагара*. Една симптоматична замяна с безспорен концептуален и символичен смисъл е заложена в първата текстова единица от АФС, а именно кратката извадка от шест реда от тропара за Въздвижението на честния Кръст Господен. В нея вместо традиционния термин въздвиженїє епископ Станиславов употребява съчетанието свѧнетѡмꙋ карштенїꙋ. Акцентирането върху тази очевидно целенасочена замяна на самия епископ, забелязана за пръв път от Л. Илиева [Илиева 2011: 178–180], е един от най-приносните семиотични прочити на АФС в последните десетилетия, защото утвърждава прозелитичния характер на творбата. Инициацията във вярата започва с кръщението, то се практикува и при конверсията на еретици, а чрез него и адресатът – павликянската общност, наследила богомилския възглед да се отрича традиционното кръщение с вода, – е приобщен към новото духовно начало и приемането на католицизма.

След откриването през 1924 г. на единствения у нас екземпляр от АФС в Софийската народна библиотека (архивна единица Rц. 651.1) В. Пундев предлага първото и ненадминатото в много отношения цялостното езиково изследване на *Абагара* като *паметник на българския език от XVII век* [Пундев 1924]. Най-голям интерес сред изследователите от миналото и съвременността предизвикват правописно-фонетичните особености, особено обособяването на сърбизми и българизми [Пенев 1930: 297–301], доколкото те са най-яркият, разпознаваем белег на текста и неизбежно

се разглеждат във връзка с шрифта. Под една или друга форма редица автори говорят за влиянието на сърбохърватския език върху АФС. Този аспект е допълнен от Н. Иванова с изчерпателни наблюдения за хърватското (илирийското) правописно-фонетично и морфологично влияние [Иванова 1989, 1997a, 1997b, 1998, 1999a, 1999b]. Езиковедските изследвания са едно от най-активните направления в проучването на АФС и в техния обсег езикът на Станиславовото произведение е подложен на съпоставки и сравнения с езика на чипровските документи от XVII в. [Селищев 1929]; с творчеството на Петър Богдан Бакшев и Кръстьо Пейкич [Иванова 1998]; с езика на новобългарските дамаскини [Райков 1979: 29]; с латински, хърватски, среднобългарски православни текстове [Йеркова 1978; Райков 1966; Илиева 2010; 2011: 178–200; Минчева 2015: 163]; с езика на други южнославянски абагари [Grickat 1985]. Най-съвременните приноси в българската езиковедска наука след В. Пундев и Б. Райков принадлежат на Н. Иванова и Л. Илиева, с което се утвърждава *уникалната езикова стратегия на Станиславов, съчетаваща в динамика и контраст елементи от всички южнославянски езици* [Иванова 1999a: 124].

Смесеният характер на езика в АФС продължава да е предизвикателство пред изследователите, въпреки че на настоящия етап на проучване активните компоненти на тази езикова смесица са достатъчно ясно обособени. Творческата инвенция на изследователите обаче добавя нови щрихи. Така според Л. Илиева текстът на никополския епископ съдържа словообразувателни полонизми при прилагателните (тип патрнархωвнех, прωрωкωвнех, евангелнстωвнех — Илиева 2011: 200–202). Полските влияния върху *Абагара* са напълно възможни не само поради пътуванията на епископа в полските земи в търсене на католически свещеници за новопокръстените му пасоми и на съмишленици за антиосманската кауза на Балканите [Нешев 1987: 73], но и защото според последни данни името Станиславов би могло да е духовно кръщелно име, вдъхновено от краковския епископ и мъченик св. Станислав. Този въпрос разглежда Б. Минчева в своята дисертация върху южнославянските абагари. Тя казва следното за начина на изписване на фамилното име на никополския епископ: *Надредни знаци в молитвеника се срещат само на 4 места, но едно от тях е любопитно изключение, защото това е фамилното име на автора –* Стани́славωвф*. Ударението пада върху буквата „и“, както се изговаря в полски език.* [Минчева 2015: 98].

Езикът на АФС е нещо повече от аспект в проучванията, той би могъл да е възможен код за разгадаване на богатата културноисторическа същност на произведението и участието му в типовете опозиции, които досегашните изследвания върху паметника са наложили. Първият тип опозиция е терминологична. Тя е свързана с употребата на двойствените термини *католическа* и *павликянска* книжнина, респективно

с въпроса как те са прилагани по отношение на АФС. При втория термин езиков маркер за разграничаването от общобългарската литературна традиция е етноконфесионалният признак. Терминът *павликянски* обаче от съвременна гледна точка има само исторически характер. Той се използва в документите на Конгрегацията, за да обозначи тази част от българския етнос, към която в самото начало на XVII в. е насочена католическата пропаганда. Запазили старинните си вярвания на еретици дуалисти, които в условията на османска власт на Балканите са примесени с битови суеверия поради ниско социално и образователно ниво, именно тези българи са подходящата мишена, защото не само имат специфични вярвания, но и са изолирани от православните си сънародници и гръцкото духовенство като схизматици. Много преди Л. Милетич да озаглави основополагащото си изследване *Нашите павликяни* [Милетич 1903], този израз използва епископът на Велика България Станиславов *nostri Paulinisti* [Документи 1993: 42]. Изразът съчетава едновременно представата за свое и чуждо, т.е. павликяните са българи, но различни от останалите.

Документите на Конгрегацията описват със средствата на няколко европейски езика – латински, италиански и хърватски – важни данни за това население, употребявайки едновременно *Catholici Bulgariae* и *Pauliani*, дори *Scismatici quali sono ostonatissimi e difficilissimi a ridursi all'abedienza della Santa Romana Chiesa* [Документи 1993: 27]. Очаквано, писмените текстове създават собствено географско пространство, съответстващо на териториалните граници на заселване и миграции на павликяните в българските земи под османска власт. До старите павликяни около Пловдив се нареждат географски точки в Северна България, около Дунав, Никопол, Ловеч, Свищов, които се разклоняват в лъчи към Влашко и Тракия, следвайки основните оси на миграция. Прибавянето на определението *павликянски* към селищните имена е добре документиран начин на назоваване, чрез който не само самите павликяни, но също така османската власт и православните поставят езикови маркери за другостта (срв. образуването на Горно и Долно Павликени от имената на бившите села Калугерица и Бъсцево – Йовков 1991: 84). Известно е, че възникването на компактни селища с павликянско население, поддържането на родовото чувство и чувството за принадлежност към общността стават основни фактори за тяхното оцеляване. С преодоляването на първоначалния прозелитизъм обаче тези хора престават да търсят опора в термина *павликяни*, който смятат за пейоративен, и се идентифицират само като католици.

В АФС адресатът на творбата не е назован, но той се подразбира от състава и предназначението на общо 25-те текста в състава на сборника амулет. АФС съдържа канонични, неканонични и апокрифни текстове, по произхода и природата на някои

от които досега няма единно и категорично мнение. Най-общо може да се каже, че на петте листа са разположени 25 текстови единици, някои от които придружени от рубрикатори, пояснителни микротекстове и други прилежащи елементи (подробен опис и номерация още у Попруженко 1905 и Пенев 1930: 285–296, актуализиран у Илиева 2011: 178–189 и Минчева 2015: 163–182). От тях три са апокрифи с апотропеен характер – *Имената на Господ* (нататък ИГ), *Имената на Богородица* (нататък ИБ) и извадката от наратива епистолия на едеския цар Авгар до Иисус Христос (нататък Е), като към последния текст е добавено оригиналното поучение на Филип Станиславов (нататък ОП); оригинален негов текст е и послесловът (колофонът – нататък П) на изданието; съдържат се още 20 текста, в чието оглавление жанровата им природа е определена като молитва (нататък М и пореден номер). Поради това в по-старите изследвания АФС е наречен просто *молитвениче*. Общоприето е мнението, че този състав е бил предназначен да въведе в лоното на вярата павликяните от района на Трънчовица, свищовско, и прилежащите павликянски села, които се намират близо до родното място на самия Станиславов с. Ореше (Ореш).

Данни за дейността си епископът дава в своята кореспонденция и в пътеписа за Северна България [Станиславов – Парчевич 2012]. Той съчетава българския си произход с високата образованост на католически мисионер и отличното познаване на павликянската общност, от която произлиза и на която е духовен пастир. Но в текста на АФС думата павликянин не присъства. В своето оригинално поучение духовният учител и наставник Станиславов се обръща към своите братя и сестри. Той използва термините карстени, некарстени, за да противопостави двата пътя пред вярващия християнин – към спасението чрез кръщение или към осъждането и духовната гибел. В една от молитвите пък говори ꙁа нѡвѡвнерни нашн, т.е. за приелите новата вяра, за които се произнася специален благослов. Тези общорелигиозни термини доказват неоспоримия прозелитичен аспект на АФС, който иначе се защитава предимно от екстралингвистични данни. В същото време езиков маркер за развитото народностно чувство на Станиславов е етнонимът *български*, употребен два пъти: в съчетанието балгарске земли в молитвата над болен и немощен човек като елемент от именуването на св. първомъченик Стефан, застъпник на българската земя: Стефане парвн Маценнце, н Балгарске Ꙁемлн Ꙁастѹпннце н Браннтелнѹ; в съчетанието свѹѡнемѹ Нарѡдѹ Балгарскѡмѹ в послеслова, в който се среща и името България. Известно е как се назовава Филип Станиславов в края на произведението – Фнлнп Станнслаѡвф ѡд велнке Бѹлгарне Бнскѹп. Самият факт, че етнонимите се прилагат към толкова значими елементи на културната идентичност, като народ и земя (територия), е белег за развитото българско самосъзнание на автора. С подобни факти искам да подчертая възможността,

а донякъде и необходимостта АФС да се проучва чрез профилирани езикови бази данни, съответстващи на съвременните методи за извличане на информация.

***Абагарът* на Филип Станиславов като езиков ресурс**

И така, един от въпросите, които логично следват от краткия обзор, е какво ново може да се каже или направи с текста на толкова емблематично произведение за католицизма в българските земи и за целия предвъзрожденски, преднационален период на българската книжовна и културна традиция. Възможен подход към него е непрекъснатото му възпроизвеждане в нови подходящи формати, които да превръщат познатия артефакт в ресурс – дигиталните репродукции, електронния наборен текст, речника. В съвременното разбиране понятието *езиков ресурс* има максимално широк обхват и може да се отнесе към всеки тип бази данни в електронен формат, които са резултат от или подлежат на специализирана текстообработка чрез софтуерни програми. В областта на палеославистиката активно се работи върху текстовите корпуси и индексите на отделен паметник или на сбор от текстове и паметници. Най-значимото постижение в тази област в България е осъществено от голям екип учени от различни институции под ръководството на проф. А-М. Тотоманова и водещата роля на СУ *Св. Климент Охридски*. Проектът е със свободен достъп на сайта *www.cyrillomethodiana* с отделните си профили *текстов корпус* и *исторически речник*, както с unicode шрифтовете на стара кирилица и глаголица и надеждната, непрекъснато развиваща се програма за търсене в корпуса и попълване на лингвистичната информация [Тотоманова 2015]. Без да е изчерпала приложението си, ръчната анотация все повече отстъпва място на новия тип електронна обработка, а всеки изследовател търси начини да приобщи текста, върху който работи, към съществуващи корпуси, бази данни, по-ефективни оперативни средства. Неизбежно възникват въпроси от общ характер. По отношение на АФС те биха звучали така: има ли той място в текстовия корпус за бъдещ исторически речник на българския език; притежава ли представителност за езика на XVII в., при положение че многократно са обсъждани чуждоезичните влияния върху него? Отговорите и на двата въпроса са положителни. В следващите редове ще се опитам да докажа това чрез представяне на типове данни от АФС, извлечени въз основа на текстов набор и приложението на индексална програма[1].

1 Изразявам своята специална благодарност на доц. Иван Христов от Богословския факултет на СУ *Св. Климент Охридски* за помощта при текстообработката и приложението на неговата софтуерна програма.

Най-напред следва да се кажат няколко думи за правописно-фонетичния алгоритъм в АФС, тъй като той поставя предизвикателства при нормализацията на заглавната дума за бъдещ словник и речник. От една страна, АФС лесно се приобщава към кирилските текстове, тъй като печатната кирилица е отличителна негова черта в сравнение с католическите сборници от XVIII в., изписани на новобългарски език с латиница. Досегашната практика при възпроизвеждането на текста на АФС е различна и той се предава както със стара, така и със съвременна кирилица. Оригиналният шрифт на АФС е създаден въз основа на така наречената босненска кирилица и е предназначен да се използва сред населението на Балканите, за които кирилицата е традиционна графична система. Той е опростен в сравнение със старобългарската кирилица. Наборът от графични знаци и правилата за тяхната употреба са специфични и се различават от потока на православната кирилска книжнина. Тъй като темата е добре разработена, ето накратко неговия алгоритъм: липсват знаковете от старобългарската кирилица за ерове, носовки, етимологична ятова гласна и ери; при звуковете, които се изписват с варианти, се срещат следните закономерности: ѡ е основен знак за звук *о*, а о се среща общо 6 пъти несистемно (тѹвоиχ, моли, мѹѡиего, орѹшем, тѹвоиє, народи, съответно в ОП и М 8, 9, 15, 16, 20); за звук *у* се използва само ѹ и нито веднъж оу; за звук *и* само и и нито веднъж варианти ї, і; липсва буква ч, която навсякъде се заменя от ц (тип вецни, цеастнѡмѹ); отразяват се начални и интервокални вмъквания на ѹ (тип Ѹвласть, Праѹвда, които и днес се срещат в северния павликянски говор); текстът не познава знаци за йотувани гласни, при което ю=иѹ, ꙗ= иа, ѥ = иє; налице са йекави рефлекси на ятовата гласна; буква *г* в консонантни комбинации означава мекост, особено в група *гн,* и представлява фонетично-правописно влияние от страна на италиански и хърватски върху Станиславов (сравни в *Ritual Rimski* на Б. Кашич *od zemgliae* ‘от земята‘ или *gnegowi* ‘негови‘); *б* и *в* се смесват; сонантите се предават с вокал пред плавния звук, от типа палт вм. плът; в езика на АФС присъстват широко консонантните асимилации и дисимилации (тип апѡстѡлѡф, арканѓели, беχценна, бѡлнаф, дѹχѡфна, дѹχѡмник, книшници, мѡгѹстагѡ, псела и др.). Специфичният набор от графеми и вътрешните правила за тяхната употреба в АФС досега са разглеждани предимно в рамките на противопоставянията: между книжовното и разговорното; книжовното и диалектното, за да се докаже има ли доминираща диалектна система и може ли да се говори за идиолект на съставителя; българското и влиянията на други, различни езикови системи, основно така нареченото с общия термин западно влияние върху АФС, идващо основно от хърватски, италиански и отчасти латински. При работа върху словник и речник въпросите придобиват *по-техническо* естество. Например индексалната програма извлича общо 58 форми с начална

буква ȣ, без да се брои преобладаващият вариант на предлога *във* като ȣ на фона на по-малобройните случаи на варианта вь. Някои от тях трябва да преминат на буква *в* при нормализация, тъй като АФС отразява лабиализацията на *в* в началото на дума до *у* от типа на Ȣреме, ȣрат, ȣласи, ȣласт. Тези исторически примери от АФС съвпадат с особености на павликянското наречие от северен тип на българска и на румънска територия в днешно време и отбелязани случаи на специфично за тези говори поведение на съгласната *в*, а именно: *в* се преглася в *у* в началото на думата и в средисловие пред гласни и сонорни съгласни [Неделчев 1994: 85–86; Младенов 1993: 327–329; в съвременни конфесионални термини на населението в Белене *уладикъ*, 'владика', *Уликден* 'Великден', *учирнъ* 'вечерня' – Врайкова-Генова 2003: 31]. В същото време друг тип примери за поведението на съгласната *в* доказват наличието на подобна на съвременната протеза пред следващ консонант *в* или *ф* (тип ȣвлада, Ȣвладнка).

Следващ пример за необходимостта от концепция при нормализация са употребите на името Исоусъ, което в АФС се среща два пъти в два различни произносителни варианта Исоусъ, Иесоусъ и 11 пъти с типичната за цялата католическа книжнина хърватска форма Исоукарстъ, при това както самостоятелно, така и в молитвени формули с най-честото приложение господинъ (Исоукарстъ). Очевидно е, че първите две форми могат да се разработят в субординацията между основна речникова статия и препратка, но вторият тип примери, при това преобладаващите по честота, имат не просто езиков, но и културологичен, таксономичен характер за вътрешната езикова природа на АФС. Този случай не е единственият, при който възниква въпросът как да се представи една и съща лексема в съответствие със смесения характер на АФС. По-слаба вариантност възниква при други основополагащи термини, които Станиславов оставя в техния исторически утвърден, традиционен облик за православната култура: христиıанъ (ИБ, ОП), христиıанинъ, христиıанка (в молитвата *Отче наш*), христиıаньскъ (включително в съчетания доуша христиıаньска М), Христосъ (в тази форма общо 4 пъти в ИГ, Е и ОП; Кристосъ веднъж в пояснението към молитвата *Отче наш*; Христъ 8 пъти в Е, ОП, М, като влиза включително в устойчиви словосъчетания въ име Христа, Христа Бога, Христа ради; веднъж Кристъ), Христовъ (Е, ОП, М, включително в съчетания моученикъ Христовъ, прибивалище Христово).

Подобни примери доказват не просто смесения характер на езика на АФС, но и няколко основни закономерности, формулирани по различен повод и в различни изследвания. Те действат едновременно и системно: **1.** В езика на АФС е отразен историческият развой на българския език, език и на българите католици. Говоримият български език е градивната матрица, върху която се натрупват разнообразни влияния. **2.** Влиянията от латински, италиански и хърватски навлизат посредством

вероизповедната принадлежност и престижната езикова норма на така наречения *южнославянски илирийски книжовен модел* в неговите разновидности [Иванова 1989: 306]. По това време това е езикът на католическите мисионери на Балканите. Той е своеобразен lingua franca въз основа на няколко хърватски диалекта с писмена употреба сред приелото католицизма население в рамките на Османската империя. **3**. В АФС се намесват интерференции от високите образци на православната писмена традиция – старобългарската и гръцката. Така АФС се явява един от най-значимите представители на книжнината на българите католици в нейната битност на *езиков конгломерат,* съхранил паметта за историческото минало, за бита, психологията, материалната и духовната култура на част от българския етнос.

Следователно при лексикална и лексикографска обработка на АФС неизбежно се налага нормализация, както правописно-фонетична, така и граматическа, за да може текстът да се интегрира сред други източници. Ако обаче нормализацията следва принципите на Старобългарския речник и възхождащи към него други лексикографски трудове, връщането към по-старата езикова норма води до възникването на нови проблеми доколко е целесъобразно липсващи думи или словоформи в старобългарски да се архаизират с парадигматични граматически особености, при положение че езикът на Станиславов и на целия XVII в. вече е в напреднала аналитична фаза и развива нови системни признаци от лексико-семантичен характер. Важен факт е, че турцизмите и османизмите не са присъщи на АФС. В него е налице само еднократно употребената дума харамиа в ОП (от арабски през турски *harami* 'хора извън закона, разбойници, обирджии').

Развитието на католическата книжнина от АФС към павликянските сборници от XVIII в. се характеризира с тенденцията към задълбочаване на народноразговорното начало, а това закономерно води до повишена употреба на турцизми (османизми). По този начин представителите на католическата книжнина се доближават до новобългарските дамаскини от същия период и се включват в обхвата на понятието КЕНО (книжовен език на народна основа – Абаджиева 2014: 68–78). Освен въпроса дали да се възстановяват падежни облици при новобългарски форми, питания поставя и начинът на представяне на заглавната дума при глаголите, т.е. инфинитив или първо лице на сегашно време. Разговорният глагол *отървавам*, *да отърва* в текста на АФС присъства с формите ѡдтарви, ѡдтарвал (юси). Те са заместители, разговорни синоними на традиционните за молитвените текстове глаголи спасти, спасати, избавити, избавлıати. Извличат се от осмия молитвен текст, който, макар и превод от латински, показва нахлуването на живия език в молитвата и *независимия характер на версията у Станиславов* [Илиева 2011: 186]. За подобни словоупотреби е по-подходяща

съвременната основна форма на глагола. При други еднокоренни гнезда лексеми спазването на приетите в Старобългарския речник нормализация и принципи на заглавната дума биха разкрили деривационните промени, словообразувателното и стилистичното обогатяване на лексиката в съзвучие с развитието и динамиката на езиковите норми на границата между старо и ново. Точно на тази межда стои АФС и книжнината от същия преходен период. Например корен проклѧт- би следвало да се представи с 6 речникови статии и общо 7 словоформи, а забележителното е, че всички те се извличат от ОП и обслужват целите на проповедта, на мощната словесна битка срещу суеверията и отклонението от пътя към Бога. Проповедническите акценти налагат концентрация на определени изразни средства, сред които и разглежданата група. Речниковите статии биха изглеждали така, като в скоби се привежда оригиналната словоформа с нейната честотност:

Проклинати, проклинаѭ, проклинаѥши (несв.) – проклинам, изричам проклятия срещу някого, осъждам, порицавам (прѡклннанꙋ, 1).

Проклѧти, прокльнѫ, прокльнеши (св.) – проклинам, изричам проклятия срещу някого, осъждам, отричам (прѡкелнете, 1).

Проклѧтица, -ѩ (ж.) – проклетница, която заслужава проклятие, жена с лош характер и осъдително поведение (прѡклетице, 1).

Проклѧтъ (прич.-прил.) – проклет, който заслужава проклятие, осъждане, отрицание (прѡклети, 2).

Проклетьство, -а (ср.) – проклетия, качество на проклет човек, лошотия, зловредност (прѡклетствꙋѡ, 1).

Проклѧтьць, -ѩ (м.) – проклетник, който заслужава проклятие, човек с лош характер и осъдително поведение (проклеци, 1).

Следващите суббази данни, на които искам да обърна внимание, засягат изцяло лексикалните особености на АФС. В словообразувателен аспект типичен тип лексеми за цялата християнска традиция са композитите. Паметникът предлага общо 33 лексеми: архангелъ, архиереи, благовоньнъ (ꙗблъко благовоньно образно към Богородица в ИБ), благодъıханьнъ, благомирьнъ, благоприѥмьница (образно към Богородица в ИБ), благословити (с регистрирани смесени форми между българската и хърватската норма благѡслѡвите, благѡсливамѡ), богоносьць (постоянен епитет към св. Игнатий Богоносец), Богородица, вьсдьньшьнъ (васдашни в молитвата *Отче наш*, епитет към хляба, калка от лат. *quotidianus*), вьсемогѫщь (догматически епитет към Църквата или Бог, представен с облиците свегамѡштна, сꙋвегамѡгꙋштагѡ), златооустъ (постоянен епитет към св. Йоан Златоуст), длъговѣчьнъ, доброво льно, доброчиньць, евангелистъ, евангелистовъ, животворѧщь, кръвоточивъ, милосрьдиѥ, милосрьдьнъ, мироносьць (определение

към Господ в М 24), нововѣрьнъ, новораслъ, ортодоксъ, пантократоръ, параклитъ, прьворожденъ, тврьдоглавъ, чѧдолюбьно, чоудотворьнъ, чоудотворьно, ѥдинорожденъ. Налага се заключението, че в системата на композитите действат универсални тенденции на християнската книжнина, но в същото време текстът не изобилства с такива формации поради онароднения език. Практически всички словоформи от тази група са богословски термини, наследени от цялостната християнска традиция, а в някои словоупотреби се появява смесването на нормите на православната и католическата, старата българска и хърватската книжнина.

Гърцизмите композити се подчиняват на същите тенденции, на които и останалата лексика с гръцки произход. Поначало единичните гърцизми в АФС намират различно обяснение според типа текст. Например пандѡкратѡр, параклит се извличат от ИГ и съответстват на именната парадигма образи в оригиналния гръцки текст, която в славянската кирилска традиция остава непроменена. Диференцирането на гръцките думи в тематични полета показва, че очаквано най-многобройни са примерите в раздела религиозна и богослужебна лексика и терминология. По-малко са разговорните, сред които думи като *даскалъ, харизвам, да харижа*. Изграждането на терминологичен апарат, свързан с християнството и обслужването на култа, е типично за цялата средновековна книжнина [Тотоманова 2015: 5]. Едно възможно обяснение за присъствието им в АФС е универсалният им християнски характер, въпреки паралелните латински и гръцки лексеми за едно и също понятие, например *παντοκρÜτὺρ–omnipotens* 'вседържител', *παρÜκλητος–consolator* 'утешител, защитник'. Влияние оказва и произходът на отделните текстове. Затова дистрибуцията на богослужебните термини с гръцки произход е различна. Докато в ИГ е запазен непреведеният богослужебен термин пантократоръ, в молитвен текст като епитет той е заменен от вьсемогѫщь, в М 6 свегамѡштне вм. *omnipotens* по образеца на католическата литургия (ка светѹнѹ Матере Цаеркве ѡртѡдѡкске свегамѡштне Катѡлицнанске, Апѡстѡлске) и в М 24 (Гѡспѡде свегамѡштна).

Един от интересните лексикографски аспекти на АФС е използването на думи с преносно значение в двата начални текста – символико-алегоричните имена на Господ и на Богородица. Сред Богородичните имена са застъпени измирна, кивѡтъ, кринь, трапеза, ѳимианъ и много други. Някои са засвидетелствани с единични употреби само в този контекст, следователно липсва прякото номинативно значение. Например разпространената в народния език дума *трапеза* има конкретно битово значение, но в АФС е единствено символ на сакралното олтарно пространство, място за принасянето на евхаристийната жертва и оттук – една от алегориите за Богородица и за Господ (тарпеза сѹвета, сѹветана тарпеза, тарпесе гне). АФС безспорно се отличава

с катехитичен характер, тъй като внушава дълбокото християнско съдържание на думи термини в литургиката, които с прякото си значение никога не са излизали от употреба от народния език, но в терминологичното и алегоричното си значение съдържат духовна субстанция, способна да приобщи новопокръстените. Така езиковите единици подпомагат въвеждането във вярата чрез един изпитан дидактически похват – непознатото се свежда до познатото, неразбираемото се обяснява.

В други случаи при лексикографиране извличането на информация изисква под една заглавна дума да се обособят две или повече значения, а понякога да се помисли и за възможна омонимия. Типичен пример е самото название *Абагар*. Според най-разпространеното мнение то възниква въз основа на епоним. Топархът на Едеса Абгар (9–46 г. от н.е.) – в южнославянската книжнина преобладаващо *Авгар*, на гр. *Ἄβγάρος*, *Αὐγάρος*, лат. *Abgarus*, у Станиславов както като лично име **Абагар Цар**, така и като название на самото книжно тяло **сабрани ѡбы Абагар** – получава чудодейно избавление за неясното си, но тежко заболяване чрез Божието слово и дòсега с неръкотворния образ на Божия син. Историята става толкова популярна, че поставя началото на наративен апокрифен комплекс от три текста, познати на различни езици и в няколко редакции, които получават названието Авгаров цикъл, Авгарова епистолия. Всички те разработват темата за чудото на изцелението чрез вярата. Една примерна обработка би изглеждала така: **Абагаръ**, **-а**. 1. ЛИ. **Абагаръ царь**. Цар Авгар, топарх на Едеса (4 употреби само в Е); 2. *Абагар*; название на книга, която съдържа частично или цялостно Авгаровия апокрифен цикъл; общо название за апотропеен текст, текстов амулет (2 употреби в П). Ключовото название оставя дълбоки следи на диалектно равнище и днес в говора на католиците от Северна България *абгър* се пресемантизира до *малка икона за носене на гърдите в знак на принадлежност към дружината на Дева Мария* [Врайкова-Генова 2003: 13]. Старият ритуал на павликяните да носят на шия или през рамо свитъка амулет се трансформира в съвсем различна култова практика, но самата номинативна традиция остава устойчива.

Колокацията също намира място в АФС, разкривайки интересни съчетания на народноразговорното начало и на книжовната норма в един християнски текст. Ще приведа само избрани примери от този тип лексикално богатство. **Коситра** в израза **сливам коситра** 'лея олово', през гр. *κασσίτερος* от лат. *cassiterum* 'олово, калай', се среща еднократно само в съчетание. Самата лексема бележи разпространение в същата епоха в литургически указания от православни книги, запазена е в днешни диалекти, сравни **коситрѣнъ**, **коситрѣно блюдо** 'калаен, оловен' в Оряховско, Троян, Самоковско; в Етрополе *косúтра* 'късчета сребро в старо шлакно'. В ОП тя е употребена в словосъчетание със значение на магическа практика да се лее олово с лечебен и превантивен

ефект срещу зли сили, страх и болести. В своя оригинален послеслов Станиславов употребява субстантивираното прилагателно Богданьскъ в израза ȣ Богданскȣ във връзка с датирането, поставянето в исторически контекст на печатния труд. То носи ценна историческа информация: ва Уреме Цара нашега Ибрахима, а ȣ влашкȣ цастнтωга Матие Воωвȣωдȣ и ȣ Богданскȣ благωмирнωга Лȣпȣла нарицанемагω Василие Воωвωда. Данните отдавна са се превърнали в обект на дискусия сред историците в опитите да се синхронизират с годината 1651, но на тях може да се погледне и от езикова гледна точка. В съвременния превод този пасаж е неточно преведен и води до една немислима контаминация: *във времето на нашия цар Ибрахим, а у Влашко честития Матие Богдански – благомирния Лупул, наричан Василие Воевода* [Абагар 2006: 72]. Всъщност става въпрос за Молдова, Молдовското княжество, известно като *Богданската земя* през XV–XVIII в. в българския фолклор. През 1651 г., когато се отпечатва АФС, действащ молдовски владетел наистина е воеводата Василие Лупу.

Много богати сведения могат да се извлекат от специализирани тематични речникови групи. Самостоятелни групи се оформят не само в лексиката от високия книжовен пласт на богослужебната и конфесионалната сфера, но и в неподозирани на пръв поглед семантични полета. Такова поле е групата лексеми за анатомичните органи на човека, концентрирани в последната молитва Мωлитва за бетешнωга ωд свех ȣда немωштагω мωли се Пωп сице. Всяка инициация във вярата се основава на ясни и разбираеми послания и си служи с първичен набор от текстове, необходими за култа. В АФС такива са молитвата *Отче наш*, *Аве Мария*, молитвите, предназначени да обезпечат ежедневното съществуване на християните чрез кръщението, тайнството на брака, лекуването на безплодие, физически и душевни страдания, ритуалите около смъртта, т.е. целия жизнен цикъл. В християнската духовна парадигма текстовете имат многопластова роля, а Божието слово лекува не само физическото, но и душевното страдание, възвръщайки нарушената хармония между болния и света, човека и Бога. Такова е и дълбокото послание на епископ Станиславов към неговото паство. Затова в спомената молитва е налице изключително висок процент лексика от тази група с общо 49 названия: бедро, бокъ, бръвь, власъ (космъ), гарбина, глава, гръло, грждь, длань, жила, колѣно, кость, кръстъ, лакъть, лице, лъıстъ, мъıшьца, мозгъ, небо, нога (крак), ноздри, нокъть (ноуфт), носъ, очи, папак, плъть, проходъ, прьстъ, пѫта, ребро, рѫка, слезена, срьдьце, стегно, тѣмѧ, тѣло, оудъ, оуста, оуши, ходъ, чело, чланъ, шиꙗ (вратъ), ѫтроба, ѩзъıкъ. Някои названия са хипероними от типа на оудъ ʻорган, частʼ, чланъ ʻчлен, органʼ; други са употребени като контактни синоними от типа на двойките *нога-крак, власи-коси, врат-шия*, при това придружени от маркери за синонимен характер на лексикалните единици, какъвто е съюзът или и неговият хърватски облик алити, илити;

трети тип лексеми свидетелстват за налагане на разговорен облик на старинна дума и за възникване на деривация от същия корен (гарбина вм. гръбъ; папак вм. пѫпъ; гарло вм. грътань).

Накрая, само за илюстрация на лексикалното богатство на АФС, ще приведа и рядката форма иаѡхилеле от оригиналното поучение на епископа към духовните наставници. Той предупреждава какво ги очаква при неспазване на пастирските им задължения: **Тѡ гѡре вами, када ви рецет Христѡс, Иаѡхилеле вами Пастири, ѕаштѡ Стадѡ мѹѡне не наѹчисте, али ѕапѹстисте.** Още В. Пундев я извежда по образеца на *iaoh* от *Ritual Rimski* на Бартол Кашич в комбинация с народноразговорното *леле* [Пундев 1924: 331], следователно става въпрос за две отделни междуметия. Те би следвало да се разработят самостоятелно. Към тях се добавя книжовното горѥ, известно още на старобългарския евангелски текст, и по този начин дори в сравнително по-бедната по обясними причини група на междуметията може да се наблюдават разнопосочните влияния върху паметника и неговото своеобразие. Примерите от отделни тематични и лексико-семантични групи биха могли многократно да се увеличат.

В заключение следва да се повторят някои основни изводи, които вече повече от век и половина научна традиция върху АФС не намаляват своята валидност, а се потвърждават от нови и все повече доказателства от различни изследователски полета според целите и стратегиите на интерпретиращите. Един от тях е, че личността на неговия създател е ключова за този труд. Епископ Станиславов се проявява не просто като съставител и компилатор, но и като автор на оригинални текстове и редактор на други, които преработва по своя собствена концепция. В светлината на съвременните проучвания дори може да се говори за съзнателно конструирана композиционна схема на АФС, в която всеки текстов, гравюрен или дори само технически елемент на паметника е организиран в смислово единство [Минчева 2015]. Оправдано е да се говори и за идиолект на никополския епископ [Илиева 2011: 179], тъй като някои лексикални замени са плод на неговия целенасочен избор. На второ място, наложената в научните изследвания представа за *Абагара* като за смесица от явления в типичната двуплановост не трябва да се схваща единствено като опозиция между католическото и православното, народното и книжовното, българското и чуждото, а като многоплановост, съчетаване и преливане на едни елементи в други. Именно тези особености правят от АФС едно истинско християнско произведение, предназначено да утвърждава силата на християнството в условия на иноверско господство, извисяват труда на никополския епископ до равнището на книжовните православни образци от епохата и го вписват в българската книжнина от XVII в. Пътищата на неговото по-нататъшно проучване биха могли да са както изработването на словник

и речник, така и създаването на интертекстови релации с други текстове в общи корпуси (например между различни преписи на някои молитви от АФС, на Авгаровия цикъл и другите апокрифи с апотропейна функция; Станиславовата проповед подлежи на сравнение с новобългарски проповеди на изявени православни дамаскинари и автори на сборници; АФС може да се сравнява с другите южнославянски абагари) или в субкорпуси (например би могъл да се обособи такъв за книжнината на българите католици, написана на български език).

Каквито и да са следващите стъпки, развитието в научните търсения върху *Абагара* е доказателство за значимостта му в българската културна история и за бъдещето на самата творба.

Библиография

Абагар 1979: *Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651.* Представен от Б. Райков. Фототипно издание. София, 1979.

Абагар 2001: *Абагар на Филип Станиславов. Рим 1651.* Отг. ред. и предг. Ив. Радев; прев. К. Кабакчиев. Фототипно издание. Велико Търново, 2001.

Абагар 2006: *Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651.* Отг. ред. и предговор И. Радев. Прев. К. Кабакчиев. Второ фототипно издание. Велико Търново, 2006.

Абагар 2011a: Станиславов, Филип. 1608/10–1674. *Абагар 1651.* Фототипно издание. София, 2011.

Абагар 2011b: Станиславов, Филип. *Абагар.* [Рим], 1651 г., <http://193.200.14.178/DWWebClient/IntegrationSearch.aspx?DWSubSession=7370&v=1> (достъп: 29.09.2016).

Абаджиева 2014: Абаджиева, М. Книжовен език на народна основа ли е павликянската книжнина от втората половина на XVIII век? – *Palaeobulgarica*, nr 4, 2014 (XXXVIII), 68–78.

Абаджиева 2015: Абаджиева, М. За определението *павликянска книжнина* в българската литературна история. В: *Сборник доклади и материали от заключителната конференция по проекта „Информатика, граматика, лексикография“.* Ред. А-М. Тотоманова. София, 2015, 211–217.

Ангелов – Генов 1922: Ангелов, Б.; Генов, М. *Стара българска литература в примери, преводи и библиография.* IX–XVIII в. София, 1922.

Апокрифно християнство 1999: *Апокрифно християнство. Апокрифна и гадателна книжнина на Балканите.* Каталог на изложба. Съст. Б. Христова, Н. Вутова, Е. Узунова. София, 1999.

Врайкова-Генова 2003: Врайкова-Генова, Е. *Белене. Говор на павликяните католици.* Плевен, 2003.

Георгиев 2010: Георгиев, Л. *Българите католици в Трансилвания и Банат XVIII – първата половина на XIX в.* София, 2010.

Димитрова 2008: Димитрова, М. Книжнината на българите католици. В: *История на българската средновековна литература*. Ред. А. Милтенова и др. София, 2008, 744–752.

Документи 1993: *Документи за католическата дейност през XVII в*. София, 1993.

Иванова 1989: Иванова, Н. Ролята на южнославянския *илирийски* език и българо-хърватските книжовно-езикови контакти през XVII в. В: *Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 4. Сравнително и съпоставително езикознание.* София, 1989, 305–313.

Иванова 1997a: Иванова, Н. Смесените книжовноезикови типове и барокът. Българската разновидност на южнославянския *илирийски* език през XVII–XVIII в. (I) – *Съпоставително езикознание*, nr. 3, 1997 (XXII), 100–129.

Иванова 1997b: Иванова, Н. Смесените книжовноезикови типове и барокът. Българската разновидност на южнославянския *илирийски* език през XVII–XVIII в. (II) – *Съпоставително езикознание*, nr. 4, 1997 (XXII,), 53–84.

Иванова 1998: Иванова, Н. Контактни синоними в съчиненията на Петър Богдан Бакшич, Филип Станиславов и Кръстьо Пейкич. – *Старобългаристика*, nr. 4, 1998 (XXII), 101–110.

Иванова 1999a: Иванова, Н. *Абагар* (1651) на Филип Станиславов в южнославянски контекст. – *Старобългарска литература*, nr. 31, 1999, 120–126.

Иванова 1999b: Иванова, Н. Сърби и българи между средновековието и новото време – езикови измерения на историческото съзнание. – *Съпоставително езикознание*, nr. 2–3, 1999 (XXIV), 72–80.

Илиева 2010: Илиева, Л. *Абагар* на Филип Станиславов *од велике булгарие бискуп* (1651г.): културен и книжовноезиков проект на образован християнин. В: *Юбилеен сборник на Филологическия факултет. Т.2. In honorem professoris Johannis Kotchev. По повод 75-годишнина на проф. д-р Иван Кочев.* Благоевград, 2010, 155–171.

Илиева 2011: Илиева, Л. *Българският език в предисторията на компаративната лингвистика и в езиковия свят на ранния европейски модернизъм.* Благоевград, 2011.

Йеркова 1978: Йеркова, Я. Латински извори за Станиславовия *Абагар*. – *Литературна история*, nr. 2, 1978, 60–68.

Йовков 1991: Йовков, М. *Павликяни и павликянски селища в българските земи XV–XVIII в.* София, 1991.

Милетич 1903: Милетич, Л. Нашите павликяни. В: *Сборник за народни умотворения, наука и култура*. Т. 19. София, 1903.

Минчева – Георгиев 2011: Минчева, Б.; Георгиев, Л. *Магическият танц на печатното слово. The magical dance of the printed word.* [предг.]. В: Станиславов, Филип 1608/10–1674. *Абагар* 1651. Фототипно издание. София, 2011 (= *Библиотекар,* nr. 2, 2011, 24–30).

Минчева 2012: Минчева, Б. Двойствената същност на *Абагар* – *шифърът* на Филип Станиславов. В: *Beati Possidentes. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Боряна Христова*. Ред. А. Тотоманова. София, 2012, 105–115.

Минчева 2015: Минчева, Б. *Амулетните свитъци тип Абагар в печатната традиция на южните славяни XVI–XVIII в.* Дисертация за присъждане на образователната и научната степен *доктор*. СУ *Св. Климент Охридски*. Философски факултет. Катедра библиотекознание, научна информация и културна политика. София, 2015.

Младенов 1993: Младенов, М. *Българските говори в Румъния*, София, 1993.

Неделчев 1994: Неделчев, Н. *Диалект на българите католици (северен павликянски говор).* Велико Търново, 1994.

Нешев 1987: Нешев, Г. *На своя народ български*. София, 1987.

Пенев 1930: Пенев, Б. *История на новата българска литература. Т. 1. Началото на Българското възраждане*. София, 1930.

Петровскый 1877: Петровскый, М. *Абагар* (первый печатный памятникъ ново-болгарской литературы). – *Славянский сборник*. II, отд. *Критика и библиография*, 1877, 1–12.

Попруженко 1905: Попруженко, М. *Абагар*. (Из исторіи возрожденія болгарскаго народа). – *Известия ОРЯС*. Т. 10, nr. 4, 1905, 229–258.

Пундев 1924: Пундев, В. Сборникът *Абагар* от епископ Филип Станиславов. – *Годишник на Народната библиотека в Пловдив за 1924 г.* Пловдив, 1926, 289–337.

Райков 1966: Райков, Б**.** Към въпроса за мястото на *Абагара* в старата българска литература. – *Известия на Института за литература*, nr. 18–19, 1966, 279–286.

Райков 1979: Райков, Б. Предговор към *Абагар на Филип Станиславов. Рим, 1651.* Фототипно издание. София, 1979, 7–37.

Селищев 1929: Селищев, Аф. *Абагар*. – *Slavia*, VIII, nr. 2, 1929, 245–247.

Станиславов – Парчевич 2012: Станиславов, Ф.; Парчевич, П. *Описание на Северна България. Завещание.* Предг. Л. Илиева, прев. Я. Димитров. София, 2012.

Старобългарски речник 1999, 2009: *Старобългарски речник. Т. 1. А–Н*. София, 2009; *Старобългарски речник. Т. 2. О–У*. София, 2009.

Тотоманова 2015: Тотоманова, А-М. Проектът *Информатика, граматика, лексикография* и дигиталната обработка на средновековните славянски текстове. В: *Сборник доклади и материали от заключителната конференция по проекта „Информатика, граматика, лексикография“*. София, 2015, 5–16.

Ambrosiani 2015: Ambrosiani, P. Copies of Filip Stanislavov's *Abagar* (Rome, 1651). – *Scripta & e-Scripta,* nr. 14–15, 2015, 63–71.

Grickat 1985: Grickat, I. Jezička analiza južnoslovenskih abagara. – *Južnoslovenski filolog*, nr. XLI, 1985, 35–64.

Ritual Rimski 1640: *Ritual Rimski*. Istomaccen Slovinski po Bartolomeu Kassichiu. Roma, 1640, <http:// www.dikaz.zkzd.hr> (достъп: 20.08.2016 г.).

Walczak-Mikołajczakowa 2004: Walczak-Mikołajczakowa, M. *Piśmiennictwo katolickie w Bułgarii. Język utworów II połowy XVIII wieku*. Poznań, 2004.